

GAZIĆ LEJLA
(Sarajevo)

ALI-FEHMIJA DŽABIĆ KAO KRITIČAR KLASIČNE ARAPSKÉ POEZIJE^x

UVOD

Period od četiri stoljeća osmanske vladavine u našim krajevima ostavio je dubok trag u književnom stvaralaštvu bosanskohercegovačkih Muslimana. Dio stanovništva koji je prelaskom na islam ušao u krug arapskoislamske kulture i civilizacije, počeo je i sam da piše na arapskom, turskom i perzijskom jeziku. Takvo stvaralaštvo naših ljudi na ova tri jezika, pisano arapskim pismom, predstavlja dio naše kulturne baštine. Ovdje su napisane ili prepisane hiljade rukopisnih djela iz svih oblasti pisane riječi: lijepe književnosti u stihu i prozi, putopisa i istoriografskih djela, leksikografskih djela i epigrafike, hronikâ i epistolografije, matematike, medicine, prava, logike, teologije i drugih disciplina.

Književno stvaralaštvo na arapskom jeziku, koji je smatran jezikom nauke, prava i teologije, nije dalo značajnija djela iz oblasti lijepe književnosti, ali je zato veliki broj stvaralaca na ovom jeziku koji pišu djela nastala kao izraz praktičnih potreba, kompendije i druge priručnike i udžbenike za početne i srednje škole tog doba. Iz istih pobuda, tj. iz želje i nastojanja da se olakša pristup i razumijevanje djela drugih autora, ali često i svojih, nastali su komentari kao posebna forma književnog stvaralaštva. Kada govorimo o komentaru, moramo imati na umu da je to bila jedna od vladajućih formi pisanja tog vremena. Iako na prvi pogled komentar može izgledati kao nesamostalno, neoriginalno djelo zato što nastaje uz drugo ili povodom djela drugog autora, ali nerijetko i uz svoje vlastito, ili se veže čak i uz komentar, pa nastaje komentar komentara, tj. glosa, ipak dublji uvid u komentar ili glosu pokazuje da je autor, želeći da pojasni, produbi ili ispravi tekst na koji se oslanja, dao znatnu mjeru svog vlastitog, originalnog, čime je dao određen doprinos onoj oblasti u kojoj se kreće to djelo. Zbog svega toga smatramo da na komentar kao formu književnog izraza treba gledati kao na određeni naučni prilog disciplini na koju se odnosi i uz čije se djelo veže.

Jedan od istaknutih komentatora koji su pisali na arapskom jeziku je i Ali-Fehmija Džabić, ličnost koja je u širokim krugovima daleko više poznata po svom političkom djelovanju, a mnogo manje kao komentator i književni

^xOvaj rad predstavlja skraćenu verziju magistarskog rada odbranjenog na Filozofskom fakultetu u Sarajevu u aprilu 1982. godine.

kritičar koji je u domenu svog interesovanja za klasičnu arapsku poeziju ostvario vrijedne rezultate kao antologičar i književni kritičar.

Dosadašnji napisi o Ali-Fehmiji Džabiću pokazuju da su autori pregledâ književnosti bosanskohercegovačkih Muslimana na orijentalnim jezicima samo ukratko navodili da se među komentatorima na arapskom jeziku ističe Ali-Fehmija Džabić, ne upuštajući se u dublju analizu njegovog djela i načina na koji on prilazi tom radu, tako da navedena djela o njemu skoro ne daju više podataka nego što ih ima u enciklopedijama u kojima je Džabić zastupljen prvenstveno kao vođa pokreta za kulturno-prosvjetnu autonomiju Muslimana u doba austro-ugarske vladavine. Autori tih napisa ilustrovali su svoje tekstove pojedinim događajima iz svakodnevnog života, koji osvjetljavaju Džabića kao veoma popularnu i poznatu ličnost u naučnim krugovima Istanbula na samom početku XX vijeka, a naročito među učenicima i studentima iz naših krajeva koji su se školovali u Istanbulu i imali priliku da se tamo susretnu sa Džabićem kao profesorom arapske književnosti. Nešto opširniji radovi posvećeni su Džabićevom djelovanju na političkom planu, ali kako ta njegova aktivnost spada u domen izučavanja političke istorije, ovdje smo, u sklopu opšteg prikaza njegovog života i rada, samo naznačili osnovne karakteristike tog djelovanja iako je on, bez sumnje, odigrao veoma značajnu ulogu na tom polju.

Džabićevo djelo *Husn aš-šahāba fī šarḥ aš'ār aš-šahāba* (Razgovor o tumačenju pjesama Muhamedovih drugova), predstavlja prvi komentar jednog našeg autora na arapskom jeziku iz područja arapske književnosti, a ima i antologičarski karakter i zaslužuje pažnju naučne javnosti. Nažalost, samo jedan od tri predviđena sveska ugledao je svjetlo dana (štampan je u Istanbulu), dok se o sudbini druga dva ništa ne zna. Oni nisu sačuvani ni u rukopisu, pa se tako ne može izreći sud o jednom radu koji bi sigurno zavređivao daleko više pažnje kada bi bio kompletan i kada bi se moglo pristupiti njegovom proučavanju, jer bi omogućio da se bolje osvijetli ličnost Ali-Fehmije Džabića kao antologičara i kritičara pjesničkog stvaralaštva jednog perioda stare arapske poezije.

Kako je drugo Džabićevo djelo *Ṭilbat aṭ-ṭālib fī šarḥ Lāmiyya Abi Ṭālib* (Učenikova želja za objašnjenjem Abu Talibove Lamiije), iako po obimu mnogo manje, jer se radi o komentaru jedne pjesme, sačuvano u cijelosti i štampano u Istanbulu, opredijelili smo se da na osnovu tog djela pokušamo odrediti način njegovog rada i ukazati na metodološki pristup, analizirajući Džabićev postupak u radu i ilustrujući svoja zapažanja primjerima iz djela. Smatramo da ovo djelo ukazuje na Džabića kao vrsnog poznavaoa arapskog jezika i klasične arapske književnosti, a posebno poezije kao dijela te književnosti, istorije Arapa i islamske civilizacije, kao i poznavaoa drugih književnih kritičara i njihovih djela čijem mišljenju ponekad s pravom nalazi zamjerke i konfrontira se s njima. Time on predstavlja karakterističan primjer kritičara-komentatora među našim autorima koji su pisali na arapskom jeziku. Ono što »nedostaje« ovom komentaru je estetsko vrednovanje djela. Riječ *nedostaje* stavili smo u navodne znake jer smatramo da je autor postigao cilj: čitaocu olakšati shvatanje teksta. Jer, »sud, ocjena, nije nužan dio kritike, kako se

katkada staromodno misli. . . Naprotiv, bitno je tumačenje, objašnjenje, *subtilitas explicandi*, kao čin spoznavanja, koje je svrha sveukupne kritičke metodologije.«¹

ALI-FEHMIJA DŽABIĆ – ŽIVOT I RAD

Ali-Fehmija Džabić je rođen 1853. godine u Mostaru. Otac mu je bio Ahmed-Šaćir, mostarski muftija od 1878–1884. godine i profesor u Karađoz-begovoj medresi. Ali-Fehmija se školovao u rodnom gradu. Njegov učitelj Arif Kajtaž završio je studij u Istanbulu, a onda se vratio u Mostar gdje je podučavao pojedine učenike mostarskih medresa, jer je želio da svoje bogato znanje, stečeno u toku studija u Istanbulu, prenese na učenike u svojoj domovini i svom gradu. Pred takvim entuzijastom mogao je i Ali-Fehmija steći solidno obrazovanje iz arapskog i turskog jezika i islamistike, a zatim napredovati još dalje od svog učitelja.

Završivši školovanje, Ali-Fehmija Džabić je postao profesor medrese Roznamedži Ibrahim-efendije² gdje je predavao besplatno sve do 1900. godine. Poslije smrti svog oca Ahmed-Šaćira, Ali-Fehmija je postavljen na položaj muftije na kome će ostati punih 16 godina, do 1900. godine.

Posebno poglavlje u životu Ali-Fehmije Džabića, vremenski kratko, ali istorijski veoma bogato, predstavlja period između 1899. i 1902. godine. To doba na kraju XIX i početku XX vijeka je najintenzivnije doba borbe Muslimana Bosne i Hercegovine za vjersku i vakufsko-mearifsku autonomiju.

Austrougarska okupacija bila je prelomni događaj u životu svih naroda Bosne i Hercegovine. Austrougarsko razdoblje ispunjeno je ostrim klasnim borbama, ali i borbama za nacionalnu emancipaciju. Tada su ojačali i nacionalni pokreti Srba, Hrvata i Muslimana.

Dolaskom Austro-Ugarske na vlast 1878. godine položaj muslimanskog stanovništva u Bosni i Hercegovini bitno se izmijenio. Njihova vjera – islam, nije više i državna vjera kao što je to bilo u doba Osmanskog Carstva, »u novom državnom okviru prekinula se politička veza s državnim poglavarom specifičnog tipa, u čijoj se osobi usredotočila kako svjetovna tako i duhovna vlast.«³ U takvoj situaciji bila je nužna borba Muslimana za autonomiju, koja se manifestirala u dva vida: privrednom i kulturno-prosvjetnom.

Ali-Fehmija Džabić se uključio u borbu Muslimana Bosne i Hercegovine za vjersku i vakufsko-mearifsku autonomiju u maju 1899. godine. Povod za intenzivnu akciju bio je slučaj konverzije Fate Omanović, kćerke Osmana Omanovića iz sela Kutli Livač u okolini Mostara. Na protestnoj skupštini, koja je održana u Mostaru dva dana nakon djevojičinog nestanka, izabran je

1. Ivo Vidan, »Razumijevanje teksta – čitanje u kontekstu«, Delo, god. XIX, br. 4–5, Beograd, s. a., str. 594.

2. Ova medresa, sagrađana oko 1612. godine, bila je najveća i najljepša medresa u Mostaru i jedina koju je spomenuo Evlija Čelebija na svom putovanju kroz Mostar 1664. godine.

3. *Borba Muslimana Bosne i Hercegovine za vjersku i vakufsko-mearifsku autonomiju*. Arhiv SR Bosne i Hercegovine. Građa za proučavanje političkih, kulturnih i socijalno-ekonomskih pitanja iz prošlosti Bosne i Hercegovine (XIX i XX vijeka). Tom III. Sabrao i uredio Ferdo Hauptmann, Sarajevo 1967, str. 24.

odbor od dvanaest članova na čijem čelu se nalazio Ali-Fehmija Džabić. Kako zahtjevi ovog odbora da se djevojka pronađe i vrati roditeljima nisu ispunjeni, odbor ih je ponovio u pismenoj predstavi upućenoj Zemaljskoj vladi, ali je u odgovoru rečeno da »taj slučaj, kao i slične slučajeve, treba cijeliti kao rezultat slabog vjerskog odgoja Muslimana.«⁴

Taj odgovor Zemaljske vlade poslužio je kao povod da se u memorandumu koji su mostarski Muslimani uputili caru Franji Josipu i ministru Benjaminu Kalaju istakne da je zapuštenost islamskog odgoja uslovljena slabim stanjem muslimanskih vjerskih institucija, pa je uz memorandum predat i prijedlog Statuta o uređenju vjersko-vakufskih i prosvjetnih pitanja u Hercegovini, te traženje autonomne vjerske i vakufsko-mearifске organizacije Muslimana Hercegovine.

Svi ovi zahtjevi su odbijeni, a sam ministar Kalaj koji je, podstaknut ovim pokretom, napisao studiju o položaju Muslimana u Bosni i Hercegovini⁵ kaže, između ostalog, da je jedan slučaj konverzije »muftija Džabić vješto iskoristio. . . za okupljanje Muslimana i učvršćenje svog položaja »pastira« mostarskih Muslimana, jer je razvio tim povodom takvu kampanju kao da su svi Muslimani dovedeni u položaj da budu pokatoličeni.«

Pored odbijanja zahtjevâ mostarskih Muslimana na čelu sa Ali-Fehmijom Džabićem, Zemaljska vlada je donijela odluku o raspuštanju muslimanske čitaonice (Kiraethane) u Mostaru, koju je smatrala centrom iz kojeg je počela akcija hercegovačkih Muslimana preko odbora dvanaestorice na čelu sa Ali-Fehmijom Džabićem. Istovremeno, donesena je odluka da se Ali-Fehmija Džabić, kao vođa ovog pokreta, smijeni sa položaja muftije i na njegovo mjesto postavi Abdulah Riđanović, profesor medrese Koski Mehmed-paše u Mostaru.

Međutim, ovim odlukama vlade nije došlo do opadanja niti suzbijanja aktivnosti u pokretu, nego je ona čak i pojačana i proširena, sada već na područje cijele Bosne i Hercegovine. Ali-Fehmija Džabić je i dalje bio na čelu pokreta i predvodio delegacije koje su odlazile na pregovore. Iako se u toku pregovora nije posebno isticao, njegovo »prisustvo na sjednicama osjećalo se u važnijim trenucima i on se nametljivo osjećao kao neprikosnoven vođ.«⁶ Kako se i poslije mnogih pregovora nije našlo rješenje, oni su prekinuti.

Krajem januara 1902. godine Ali-Fehmija Džabić je sa petoricom svojih saradnika otišao u Istanbul sa nadom da će tamo dobiti instrukcije o nastavku borbe za vjersko-prosvjetnu autonomiju. Međutim, Zemaljska vlada je ovaj njegov odlazak iskoristila da ga proglasi neovlaštenim iseljenikom i time mu onemogućila povratak u domovinu.

Odlaskom Ali-Fehmije Džabića u Istanbul prestaje njegovo aktivno učeeće u pokretu bosansko-hercegovačkih Muslimana za vjersku i vakufsko-

4. Dr Nusret Šehić, »Pokret Muslimana za vjersku i vakufsko-mearifsku autonomiju u svjetlu pregovora sa Zemaljskom vladom za Bosnu i Hercegovinu 1901. godine«, *Prilozi*, Institut za istoriju, IX/I, 9/1, Sarajevo 1973, str. 103.

5. *Die Lage der Mohammedaner in Bosnien von einem Ungarn*. Zweite unveränderte Auflage, Wien 1900.

6. Dr Nusret Šehić, »Pokret Muslimana...«, str. 154.

mearifsku autonomiju. Iako su i kasnijih godina vođene konsultacije s njim kao vođom tog pokreta, njegovo ime više nije bilo u prvom planu.

Džabićev odlazak u Istanbul nije, na političkom planu, urodio plodom onako kako je on to želio. Međutim, njegov boravak u Istanbulu u kome je, zbog zabrane povratka u domovinu, ostao sve do svoje smrti, dao je rezultate na drugom polju – polju književnosti i književne kritike.

*

Kada je Ministarstvo prosvjete za profesora arapskog jezika i književnosti na istanbulskom univerzitetu *Dar al-funun* postavilo Ali-Fehmiju Džabića, u časopisu *Sirati mustekim* koji je izlazio jedanput sedmično, veliki turski pjesnik Mehmed Akif⁷ je napisao veoma pohvalnu ocjenu o Džabiću.⁸ Pod naslovom *Dar el-funun talebesine mühim bir tebşir* on govori o tome kako su neki od postavljenih profesora još od ranije poznati kao veoma sposobni i vrijedni, te da će im zato skrenuti pažnju samo na profesora arapske književnosti Ali-Fehmiju Džabića koji je došao u Istanbul prije 5–6 godina. Mehmed Akif, koji se i sam bavio proučavanjem arapske književnosti, podsjeća na svoj susret sa Džabićem, pri čemu je imao priliku da se lično uvjeri u Džabićevo duboko poznavanje istorije arapske književnosti, kako predislamske, tako i kasnije, iz doba pojave islama i njegovog razvoja. On je bez ikakvih teškoća navodio stihove drugih pjesnika vezane za pojedini stih i njegovo značenje, kao i cijele pjesme iz kojih je neki stih bio citiran, što je odavalo njegovo temeljito poznavanje arapske književnosti uz koje se morala dobro poznavati i istorija Arapa. Mehmed Akif navodi i to da je Džabić prvi profesor koji je u Istanbulu predavao djelo *Kitāb al-kāmil* od al-Mubarrada,⁹ a posebno ističe Džabićev rad na djelu *Ḥusn aš-šahāba fi šarḥ aš'ār aš-šahāba* koje je tada bilo u štampi, kao i njegov neumorni obilazak istanbulskih biblioteka u kojima je radio na pripremi svojih djela. Na kraju, Mehmed Akif kaže da čak ni neki profesor, koji bi iz samog Kaira došao da predaje arapsku književnost, vjerojatno ne bi bio u stanju da pokaže toliko sposobnosti i stručnosti u tom poslu kao što to čini Džabić.¹⁰

7. Mehmet Akif (1873–1936) počeo je pisati pjesme još kao učenik. Godine 1908. je postavljen za profesora književnosti na univerzitetu Dar el-funun u Istanbulu, a iste godine postao je urednik časopisa *Sirati mustekim* koji je izdavao zajedno sa Ešref Edibom i u kome je objavljivao svoje pjesme i prozne radove. Prvu knjigu, pod naslovom *Safahat*, izdao je 1911. Štampano mu je ukupno sedam djela, od kojih posljednje u Egiptu, gdje je kao profesor turske književnosti boravio deset godina. Godine 1936. vratio se zbog bolesti u Istanbul i u decembru iste godine umro. (Vidjeti: *Mehmet Akif. Hayatı, sanatı, şiirleri*. Hazırlıyan: Zahir Güvemli. Varlık yayınevi, Istanbul 1955, 109).

8. *Sirati mustekim*. Din, felsefe, edebiyat, hukuk ve ulumdan bahis haftalık risalesi. Birinci sene, aded 12, 17 şeval /1/326–30. teşrini evvel /1/324 (= 12. XI 1908), str. 198–199.

9. Autor ovog djela (210/825–285/898) u uvodu kaže da je prikupio jedno beletrističko djelo sa iscrpnim objašnjenjima jezičkih i drugih teškoća. W. Ahlwardt, *Verzeichniss der Arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Siebenter Band, Berlin 1895, S. 303.

10. Prevod ovog teksta na srpskohrvatski jezik donijeli su: Muhamed Tajib Okić u članku »Džabić kao naučenjak u očima stranog svijeta«, *Gajret X*, 15. i 16, Sarajevo, 16. avgusta 1926, str. 226. i Ibrahim Mehinagić u članku »U spomen velikom merhumu Ali Fehmi-efendiji Džabiću«, *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva VII*, 1–3, 1956, str. 23–25.

Kao što se iz ovih navoda vidi, Džabić se nije ograničio samo na predavanja na univerzitetu. U Istanbulu su štampana dva njegova djela iz oblasti kritike arapske književnosti: prvi svezak djela *Husn aš-šahāba fi šarḥ aš'ār aš-šahāba* i djelo *Ṭilbat at-ṭālib fi šarḥ Lāmiyya Abī Ṭālib*.

Djelo *Husn aš-šahāba* . . . predstavlja prvi komentar jednog našeg autora na arapskom jeziku iz područja klasične arapske poezije. Sam autor u uvodnom dijelu (str. 2–7) govori o nastanku djela i o svojoj želji da savremenom čitaocu predstavi bogato pjesničko blago jednog perioda stare arapske poezije. Kako je to poduhvat na polju na kome se još niko nije okušao, on donosi biografije svakog od navedenih pjesnika, zatim njihove stihove, a onda i komentar tih stihova. Pošto je prikupljeni materijal bio obiman, autor ga je namjeravao podijeliti na tri dijela, prema rimi. Na kraju ovog uvodnog dijela autor se obraća čitaocu s molbom da mu eventualne greške u radu oprost, jer za većinu ovih pjesama nije našao komentara u literaturi kojom se koristio, iako je ona obimna.

U prvom svesku obuhvaćene su biografije 61 pjesnika – ashaba i donešeno 785 njihovih stihova. Ovaj svezak je završen, kako je to autor naveo na kraju knjige (str. 362) u mjesecu rabī' al-awwal 1326/3. IV–2. V 1908. godine, a štampan je u Istanbulu, u štampariji Rošen, sa oznakom godine 1324.¹¹

Džabić se, kako smo već ranije naveli, u svojim predavanjima koristio i djelom *Kitāb al-kāmil*. O bilješkama koje je na tim predavanjima pravio, Handžić kaže: » . . . pričali su mi ljudi koji su ga poznavali, da je napisao po rubu Muberridova »Kamila«, kada ga je predavao u Darulfununu, mnogo vrijednih bilježaka.«¹² A Smail Balić odmah uz navedena dva Džabićeva djela svrstava i *Ta'liqāt 'alā Kitāb al-Kāmil* za koje kaže da ga je pronašao M. Tajib Okić »rukom ispisan po rubu jednog štampanog primjerka al-Kamil'a.«¹³ Mi taj rukopis nismo mogli naći i zato o njemu ne možemo govoriti.

Džabićeva kuća u Istanbulu bila je mjesto gdje su se često susretali učenjaci iz Istanbula, ali i iz drugih krajeva i zemalja koji su dolazili u Istanbul. Jedan od njih, urednik naučnog časopisa *al-Manār* iz Kaira, Mu-

11. Ova godina štampanja izazvala je nedoumice kod onih koji su je navodili, jer, kako smo vidjeli, na kraju prvog sveska stoji oznaka da je završen 1326. godine (po Hidžri). Zbog toga Mehmed Handžić (*Književni rad bosansko-hercegovačkih muslimana*, Sarajevo 1933, str. 77) kaže: »Pregledajući ovo djelo ustanovio sam da je djelo štampano u Istanbulu u štampariji »Rošen« 1324. godine po Hidžri (1906).« Za isti ovaj podatak Hazim Šabanović (*Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima* (Biobibliografija). »Svjetlost« Sarajevo, Biblioteka Kulturno nasljeđe, 1973, str. 612) kaže: »Čudno je da na kraju ovog štampanog toma piše:

Završeno je saštavljanje knjige mjeseca rabīa I god. 1326 (april 1908), mada je ovaj tom štampan god. 1324 H. (1906), kao što je spomenuto na početku djela (str. 1). Kako je knjiga mogla biti završena god. 1326, a štampana dvije godine ranije?«

Sve greške koje su nastale oko godine štampanja djela nastale su tako što je godina 1324. na naslovnoj strani uzeta po Hidžri. Međutim, to je 1324. godine kalendara »Rumi«, koja odgovara 1326. godini po Hidžri, odnosno 1908. godini po našem kalendaru. (Vidjeti: V. V. Čibulskij, *Sovremennije kalendari stran Bližnjega i Srednjega vostoka. Sinhroničeskie tablīci i pojašnjenja*. Izdatelstvo »Nauka«, Moskva 1964, str. 126).

12. Mehmed Handžić, *Književni rad . . .*, str. 77.

13. Smail Balić, *Kultura Bošnjaka. Muslimanska komponenta*. Wien 1973, str. 69.

ḥammad Rāšid Ridā, predstavio je u tom časopisu Džabićev rad i rekao, između ostalog, slijedeće: »Nema ni u Egiptu niti u Siriji niko ko je toliko zaokupljen genealogijom Arapa, njihovim pjesmama i njihovom književnošću kao ovaj mostarski i hercegovački učenjak koji je naučno izrastao pod austro-ugarskom vlašću.«¹⁴

I ostali podaci iz svakodnevnog života Ali-Fehmije Džabića govore o tome koliko je on, iako stranac, poštovan među naučnim, ali i širim krugovima Istanbula na početku XX vijeka.

Ali-Fehmija Džabić je umro u Istanbulu 12. augusta 1918. godine, a da se više nikad nije vratio u svoju zemlju i rodni Mostar.

METODOLOŠKI PRISTUP DJELU

U uvodu djela *Ṭilbat aṭ-ṭālib fī šarḥ Lāmiyya Abī Ṭālib* Džabić govori o načinu na koji je pisao ovaj komentar, ukazuje na nedostatak literature koja bi mu pomogla u radu i predstavlja čitav splet okolnosti i istorijski okvir u kome je nastala Abū Ṭālibova *Lāmiyya*, da bi tek poslije veoma opširnog uvoda prešao na komentar same kaside, stih po stih.

Pokušaćemo da na osnovu ovog komentara, koristeći se primjerima iz djela, predstavimo Džabićev metodološki pristup djelu.

Prateći Džabićev komentar moramo zapaziti serioznost koju on pokazuje u objašnjavanju pojedinih riječi, u davanju ocjena ličnosti koje se spominju u kasidi, u načinu izražavanja određenih pojmova, upotrebi pojedinih oblika izvedenih iz nekog korijena, u razlikama među raznim primjerima kaside, u upotrebi aktivnog ili pasivnog oblika glagola, jednog ili drugog prijedloga uz neki glagol. Svemu tome Džabić poklanja punu pažnju.

Obimna je literatura kojom se Džabić koristio u radu na ovom komentaru. Ako pogledamo citate mnogobrojnih pjesnika čijim je stihovima ilustrovao svoje shvatanje pojedinih riječi i njihovog značenja u određenom kontekstu, vidjećemo koliko je široko njegovo poznavanje klasičnog arapskog pjesništva.

Najčešće citirani pjesnik je Ḥassan b. Ṭābit.¹⁵ U svom komentaru Džabić na deset mjesta donosi po jedan ili dva njegova stiha, na jednom čak osam stihova, kojima objašnjava određene riječi ili stihove pozivajući se na poeziju ovog poznatog pjesnika iz VII vijeka – pjesnika koji u jednom periodu svog stvaralaštva pripada pjesnicima predislamskog perioda, a u drugom, kasnijem periodu on je pjesnik – ashab, tj. pripada krugu Muhamedovih drugova.

Od predislamskih pjesnika stihovima su zastupljeni an-Nābiga ʿad-Ḍu-byānī čiji su stihovi Džabiću poslužili kao ilustracija na četiri mjesta u komentaru; Zuhayr b. Abī Sulmā – poznat kao autor jedne od čuvenih *muʿallaqa*; ʿAnṭara b. Šaddād – pjesnik čija su preokupacija rat i ratni podvizi; Labīd b. Rabīʿa – jedan od najkasnijih predislamskih pjesnika; Imruʿ ul-Qays – najpoznatiji predislamski pjesnik, ali i neki manje poznati pjesnici predislamskog

14. *al-Manār*, sana XIII, ʿadad 10, 30. šawwāl 1328, s. 783.

15. Ovom pjesniku Džabić je posvetio dosta prostora i u djelu *Ḥusn aš-šahāba fī šarḥ ašʿār aš-šahāba* gdje je donio više njegovih stihova i komentar tih stihova. (*Ḥusn aš-šahāba* . . ., str. 56–87).

perioda arapske poezije, kao Bašr b. Abī Hāzim, al-Mumazzaq al-‘Abdī i Aws b. Magra’ as-Sa’dī.

Od pjesnika koji se javljaju nakon pojave islama češće od drugih susrećemo stihove al-Farazdaqā – oni su citirani na pet mjesta i Ğarīra – na tri mjesta. Treći iz ove grupe pjesnika, al-Aḥṭal, također je zastupljen u ovom komentaru.¹⁶

Džabić navodi stihove i nekih manje poznatih pjesnika iz doba prije i poslije islama, kao i nekih koji se svojim stvaralaštvom javljaju u »prelaznom« periodu, pa su jednim dijelom pjesnici *ġahiliyya*, a kasnije islamski pjesnici. Među njima je najpoznatiji Ka’b b. Zuhayr, autor kaside *Lāmiyya* koja je poznata i pod imenom *Bānat Su’ād*, prema početnim riječima ove kaside. Od manje poznatih pjesnika iz ovog perioda Džabić citira stihove ‘Abbās b. Mirdāsa, Abū Du’ayb al-Huḍalīja, Sa’īd b. Guayya at-Ta’īja i Hufaf b. Nadba as-Sulamīja.

Džabić se najčešće poziva na značenje pojedinih riječi u stihovima citirajući ajete (kur’anske rečenice). Oni su korišteni na 24 mjesta kao polazna tačka za objašnjenje riječi ili kompozicija. Tamo gdje smatra da je potrebno dopuniti citat iz Kur’ana, Džabić se poziva i na djelo *Kaššāf* – komentar Kur’ana čiji je autor Zamahšari.¹⁷

Od gramatičkih djela koja je koristio u ovom komentaru, navešćemo djelo *aš-Šāfiya* Ibn Hāgiba, *Sībawayh* – djelo poznatog arapskog gramatičara nazvano po nadimku autora, *Mugni al-labīb* Ibn Hišāma i *Miṣbāḥ* – poznato djelo iz arapske sintakse, čiji je autor al-Mutarrizi.

Džabić se koristio i djelima koja sadrže biografije Muhameda i njegovih drugova - ashaba, kao i komentare tih djela. Među njima su: *Sīratu Ibn Hišām* – najčešće korištena biografija Muhameda, *ar-Rawḍ al-unuf* as-Suhaylīja, *al-Iṣāba bi tamyīz aš-ṣaḥāba* al-Asqalānīja i druge.¹⁸

Među djelima iz oblasti leksikografije, Džabić se poziva na najpoznatije rječnike klasičnog arapskog jezika – *Lisān al-‘arab*, *al-Qāmūs* i *aš-Šiḥāḥ*.

Još su mnoga djela iz različitih oblasti pisanog stvaralaštva poslužila Džabiću na pojedinim mjestima kao putokaz za objašnjenje određene riječi ili kao potvrda da njegovo mišljenje o izvjesnom pojmu dijele i drugi autori, a ponekad i kao diferencijacija različitih stavova u proučavanju leksike ove kaside.

Pokušaćemo dati izvjestan broj primjera koji će nam osvijetliti Džabićev pristup djelu i način na koji on daje svoj komentar.

16. Ova tri pjesnika sačinjavaju prvu klasu (*aṭ-ṭabaqa al-ūlā*) u podjeli islamskih pjesnika, dok prvu klasu predislamskih pjesnika čine Zuhayr, an-Nābiga i al-A’šā. Pri tome se al-Farazdaq poredi sa Zuhayrom, Ğarīr sa al-A’šāom, a al-Aḥṭal sa an-Nābigom.

17. Puni naslov ovog djela glasi: *al-Kaššāf ‘an ḥaqā’iq at-tanzīl wa ‘uyūn al-aqāwīl fī wuġūḥ at-ta’wīl*, a ime autora je Abu-l-Qāsim Maḥmūd b. ‘Umar b. Muḥammad az-Zamahšari. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* I, S. 344-345; W. Ahlwardt. *Verzeichniss der Arabischen Handschriften* I, S. 306.

18. Ove biografije su korištene i u Džabićevom djelu *Husn aš-ṣaḥāba* . . .

Početni stih kaside i komentar tog stiha:

(وَلَمَّا رَأَيْتُ الْقَوْمَ لَا وَدَّ عِنْدَهُمْ وَقَدْ قَطَعُوا كُلَّ الْعُرَى وَالْوَسَائِلِ)

Jواب لما كلمة صبرت في البيت الرابع و اراد بالقوم كفار قريش و الود المحبة و يثلت كالوداد و الودادة و جملة و قد قطعوا حال من القوم و العرى بالضم و القصر جمع عروة بالضم و هى ما يوثق به و يعول عليه و نحوه قال في الاساس و تستعار العروة لما يوثق به و يعول عليه فيقال للمال النفيس و الفرس الكريم لفلان عروة و للابل عروة من الكلاء و عُلقَة لبقية منه تبقى بعد هيح النبات تتعلق بها لانها عصمة لها و يقال لقادة الجيش عُرى و الصحابة رضوان الله عليهم عرى الاسلام و قال في الكشف في قوله تعالى فقد استمسك بالعروة الوثقى من الخيل الوثيق ثم قال انه من تشبيه المعقول بالمحسوس انتهى و قيل ان العروة في الاية مستعارة من الكلاء الباقي بعد هيح النبات ضربها الله مثلا لكلمة التوحيد في عصمتها عن الهلاك قيل اراد ابوطالب بالعرى العهود التى يتمسك بها انتهى و لك ان تجعلها باقية على عمومها اى كل ما يوثق به عهدا كان او رحما او مصاهرة او جوارا او غير ذلك و الوسائل جمع وسيلة و هى ما يتقرب به.

»Apodoza *lammā* je riječ *šabartu* u četvrtom stihu. Riječ *al-qawm* znači »nevjernici Kurejševiči«. *Al-wudd* je »ljubav«, kao *al-maḥabba*, a može imati slijedeće oblike: tri oblika **الوداد** (tj. *al-wadād*, *al-widād* i *al-wudād*) i **الودادة** (tj. *al-wadāda*, *al-widāda* i *al-wudāda*). Rečenica *wa qad qatā‘ū* je oznaka stanja riječi *al-qawm*. *Al-‘urā* sa vokalom »u« je plural od *al-‘urwa* sa »u«, a to je ono što je pouzdano i na što se može osloniti. Kaže se u *al-Asāsu*¹⁹: Riječ *al-‘urwa* se upotrebljava kada je nešto pouzdano i kad se može osloniti na to, pa se za skupocjen imetak i za rasnog konja koga neko ima kaže *‘urwa*. To je i trava koju deve pasu u doba suše i koja ostane kad se sasušu bilje, a one je vole jer ih spašava gladi. Za vojskovođe se također kaže *‘urā*, a za Muhamedove drugove (*ashabe*) – neka je Allah zadovoljan s njima – kaže se *‘urā al-islām*. U *al-Kaššāfu* se o kur’anskom tekstu *fa qad istamsaka bi-l-‘urwati-l wusqā*²⁰ (»drži se za najčvršću vezu«)²¹ kaže da to znači čvrsto uže, a to je izražavanje apstraktnog značenja konkretnim. Neki smatraju da je *al-‘urwa* u ovom ajetu upotrijebljeno u značenju »trava koja ostane kad se sasušu bilje« kao što je iskaz »vjerovanje u Božije jedinstvo« upotrijebljen u značenju »spas od propasti.« Neki smatraju da je Abu Talib riječju *al-‘urā* htio reći »obaveze kojih se treba pridržavati«. Ti treba da ustanoviš šta stoji od ovih opštih pojmova, tj. da je to sve što je pouzdano, bilo da je obaveza, srodstvo, tazbina, susjedstvo ili nešto drugo. Riječ *al-wasā’il* je plural od *wasīla*, a to je ono čime se zbližava, srodstvo.«

19. To je djelo *Asās al-balāga* čiji je autor Abu-l-Qāsim Maḥmūd b. ‘Umar az-Zamāḥšarī. Gustav Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien I*, S. 96.

20. Kur’an, II, 256.

21. Prevodi citata iz Kur’ana uzeti su prema prevodu B. Korkuta. (*Kur’an*. Preveo Besim Korkut. Sarajevo, Orijentalni institut, Posebna izdanja VII, 1977).

Ili komentar dvanaestog stiha koji glasi:

(وَتَوَّرٍ وَمَنْ أَرْسَى ثَبِيرًا مَكَانَهُ وَرَاقٍ لَيْرٍ فِي حِرَاءٍ وَنَازِلٍ)

وَتَوَّرٍ عطف على رب الناس أى اعوذ بثور وهو جبل قرب مكة وفيه الغار الذى بات فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم و ابوبكر في هجرتهما الى المدينة المذكور في التنزيل العزيز قال في القاموس نزله ثور بن عبد مناة فسمى به انتهى و ارسى بمعنى اثبت و اقر و ثبيرا مفعوله و ثير اسم لكل واحد من جبال متعددة بظاهر مكة اعظمها ثبير الاثيرة وقد ذكرت اسمائها في اللسان و القاموس فليراجع و راق اسم فاعل من رقى يرقى من باب علم اذا صعد و هو معطوف على القريب او البعيد و من جملة ما عاذبه و قوله لير متعلق براق و البر العباد و حراء جبل معروف بمكة يذكر و يؤنث و يصرف و يمنع و هو المعروف الان بجبل النور فيه غار تحنث فيه النبي صلى الله عليه وسلم و بدى به الوحى فيه و جاءه جبريل عليه السلام كما هو المذكور في حديث بدء الوحى و كانت قريش تتحنث فيه و اول من تحنث فيه منهم عبد اطلب بن هاشم جد النبي صلى الله عليه وسلم على ما في تاريخ ابن الاثير و معنى التحنث التعبد يقال تحنث اى خرج من الحنث كما يقال تأثم اى خرج من الاثم و في سيرة ابن هشام تقول العرب التحنث و التحنف و يريدون الحنيفية فيبدلون الفاء من التاء كما يقولون جدف و جدث يريدون القبر قال رؤبة لو كان احجاري مع الاجداف يريد مع الاجداث انتهى و النازل ضد الراقى و قوله و راق لير رواية ابن اسحاق و غيره و رواية ابن هشام و راق ليرقى و هو خطأ لان الراقى لا يرقى فالخطأ من ابن هشام على ما ذكره السهيلي في الروض الانف و العجب من الفضائل البغدادي حيث قال في هذا البيت اقسام بطالب البر لصعوده في حراء للتعبد فيه و النازل منه فجعل الاستعاذة سما.

» *Tawr* se veže za *rabb an-nās* (u 10. stihu), tj. znači »utječem se Sevru«, a to je brdo blizu Meke na kome je pećina u kojoj su noćili Božiji poslanik – Bog ga blagoslovio i spasio - i Abu Bakr prilikom njihove seobe u Medinu, kako je spomenuto i u Objavi. U *al-Qāmūsu* se kaže da je u nju sašao *Tawr* b. 'Abd Manāt, pa je po njemu dobila ime. *Arsā* znači isto što i *aṭbata* i *aqarra* »biti čvrst, čvrsto stajati«. *Ṭabīr* je naziv za svako od mnogobrojnih brda koja se pružaju u okolini Meke, od kojih je najveće *Ṭabīr al-aṭbira*. Njihova imena su navedena u *al-Lisānu* i *al-Qāmūsu*, pa neka se tamo pogledaju. *Rāqin* je particip aktivni od *raqiya* – *yarqā*, tipa 'alima, u značenju »penjati se«, a veže se za riječ ispred sebe i ranije, za rečenicu kojom se utječe. *Libirr* se odnosi na *rāqin*, a *al-birr* znači isto što i *al-'ibāda* (= pobožnost). *Ḥirā'* je poznato brdo kod Meke, a može biti i muškog i ženskog roda, i promjenljivo i nepromjenljivo. Danas je poznato kao *Ġabal an-nūr*. Na njemu je pećina u kojoj je vjerovjesnik – Bog ga blagoslovio i spasio – napustio idolopoklonstvo i u kojoj mu je počelo nadahnuće. Došao mu je Džibril – spašen bio – kao što je spomenuto u hadisu o početku nadahnuća. U njoj su Kurejševići napustili idolopoklonstvo, a prvi među njima bio je Abd al-Muttalib b. Hašim, djed vjerovjesnika – Bog ga blagoslovio i spasio – prema navodima u djelu *Tārīh Ibn Aṭīr*.²² Riječ *at-taḥannuṭ* znači što i

22. Pravi naslov djela je *al-Kāmīl fī at-tārīh*, a autor mu je 'Ali b. Muḥammad b. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm 'Izzuddīn Ibn al-Aṭīr. W. Ahlwardt, *Verzeichniss...* IX, S. 47.

at-ta'abbud (= pobožnost). Kaže se *taḥannaṭa*, tj. *ḥaraḡa min al-ḥinṭ* = nastupiti idolopoklonstvo, kao što se kaže *ta'tama*, tj. *ḥaraḡa min al-iṭm* = proći se grijeha. U djelu *Sira Ibn Hišām* stoji da Arapi kažu *at-taḥannuṭi* i *at-taḥannuf* u značenju »pravovjernost«, pa zamjenjuju »ṭ« sa »f«, kao što kažu *ḡadaṭ* i *ḡadaṭ* u značenju »grob«. Ru'ba²³ je upotrijebio riječ *law kāna aḡḡārī ma'al-aḡḡādāf* u značenju *al-aḡḡādāt*, (= grobovi). *An-nāzil* je suprotno od *ar-rāqī*. Ibn Ishāq i drugi donose verziju *wa rāqin libirr*, a Ibn Hišām *wa rāqin li yarqā*, a to je pogrešno. Greška kod Ibn Hišāma je prema navodu Suhaylija u djelu *ar-Rawḍ al-unuf*. Čudno je da Bagdadi o ovom stihu kaže: 'Kunem se onim koji traži dobročinstvo u svom penjanju na Hiru da tamo služi Bogu i onim koji silazi s nje.' On je traženje utočišta zamijenio zakletvom.«

Donijecemo i komentar trideset drugog stiha:

(وَحَتَّى نَرَى ذَا الضَّغْنِ يَرْكَبُ رَدْعَهُ مِنْ الظَّنِّ فِعْلُ الْأَنْكَبِ الْمُتَحَامِلِ)

ان كانت نرى علمية فجملة يركب في محل المفعول الثاني وان كانت بصرية فهى في موقع الحال و الضغن الحقد ويقال للقتيل ركب رده فليل ان الردع هو العنق قال ابن الاثير في النهاية وفي حديث عمر رضى الله عنه ان رجلا قال له رميت ظبيا فاصبت حشاءه فركب رده فمات الردع العنق اى سقط على رأسه فانقادت عنقه وقيل ركب رده خر صريعا لوجهه فكلما هم بالنهوض ركب مقاديمه قال الزمخشري الردع ههنا اسم للدم على سبيل التشبيه بالزعفران ومعنى ركوبه دمه انه جرح فسأل دمه فسقط فوقه متسحطا فيه قال ومن جعل الردع العنق فالتقدير ركب ذات رده فحذف المضاف او سمي العنق ردها على سبيل الاتساع انتهى كلام صاحب النهاية والحشاء في قول الذى رعى الظبي العظم الناتىء خلف الاذن وليس في كلامهم فعلاء بضم الفاء وسكون العين غيرها وغير قوباء و الاصل فيهما حشاء وقوباء بالتحريك ومن اطعن متعلق بيركب وفعل الانكب بالنصب على المستندرية لفعل محذوف اى يفعل فعل الانكب والانكب المائل الى جهة وانشد في سيرة ابن هشام لناجية بن جندب رضى الله عنه في يوم خيبر:

انا لمن انكرنى ابن حندب يا رُبَّ قون في مكرى انكب

وقد كتبناه في كتابنا حسن الصحابة في شرح اشعار الصحابة وفي الصحاح النكب بفتحتين داء يأخذ الابل في مناكبها فتطلع منه وتمشي منحرفة يقال نكب البعير ينكب نكبا فهو انكب والمتحامل من تحامل في الامر وبه اذا تكلفه على مشقة او المتحامل الظالم ويلزمه الميل الى جهة لكبره.

»Ako je *narā* u značenju »smatrati«, rečenica *yarkabu* je u funkciji drugog objekta, a ako znači »vidjeti«, ona je u poziciji oznake stanja. *Ad-dign* je isto što i *al-ḥiqd* (= mržnja, pakost). Za onoga ko je ubijen kaže se *rakiba rad'ahū* (= pao je u vlastitu krv). *Ar-rad'* može značiti isto što i *al-'unuq* (= vrat). Tako kaže i Ibn al-Aṭīr u djelu *an-Nihāya*. U hadisu Omera

23. Ru'ba je klasični arapski pjesnik, umro 145/762. godine. Ḥayruddīn az-Ziriklī, *al-A'lām* III, s. 62–63.

– neka je Bog zadovoljan s njim – stoji da mu je neki čovjek rekao: 'Gadao sam gazelu, pa sam joj pogodio kost iza uha. Uvukla je vrat padajući i uginula.' *Ar-rad'* je ovdje u značenju *al-'unuq*, tj. pala je na glavu i slomio joj se vrat. *Rakiba rad'ahū* znači da je neko pao licem na dole. Sva ova značenja sadrže padanje na lice. Zamahšari smatra da je *ar-rad'* ovdje oznaka za krv, upoređujući je sa bojom šafrana, a padanje u vlastitu krv znači da je neko ranjen, da mu je potekla krv i da je pao valjajući se u krvi. Ako je *ar-rad'* u značenju *al-'unuq*, onda je to ispuštanje riječi iz konstrukcije *rakiba dāte rad'ihī*, pri čemu je ispušten prvi dio genitivne veze (*al-muḡāf*), ili je riječ *al-'unuq* izražena riječju *rad'* zato što ona ima šire značenje. Autor djela *an-Nihāya* kaže da riječ *al-ḥuššā'* koja se navodi u priči o čovjeku koji je gadao gazelu znači »ispupčena kost iza uha«. Na oblik *fu'lā'u* sa »u« na »f« i »sākinom« na »'ayn« dolaze samo ove dvije riječi: *ḥuššā'u* i *qūbā'u*, a korijen im je *ḥušašā'u* i *quwabā'u* sa vokalom. *Min at-ta'n* se veže za *yarkabu*, a *fi'l al-ankab* je infinitiv od ispuštenog glagola, tj. *yaf'alu fi'l al-ankab*. *Al-ankab* znači »naget na jednu stranu«. U djelu *Sira Ibn Hišām* opjevan je Nāgiya b. Ğundub²⁴ neka je Bog zadovoljan s njim – na dan Hajbera²⁵:

Ja sam, za onoga ko me ne pozna, Ibn Ğundub.

Mnogo je protivnika u borbi sa mnom stradalo.

O tome smo pisali u našoj knjizi *Husn aš-šahāba fi šarḥ aš'ar aš-šahāba*. U rječniku aš-Šiḥāḥ riječ *an-nakab* sa dva »a« znači »bol koji obuzima deve u ramenima, pa zbog toga hramlju i hodaju iskrivljene«. Kaže se *nakiba al-ba'ir*, *yankabu*, *nakab* (= iskriviti se i šepati zbog bolova u ramenima /deva/) i *ankab* (= s bolovima u ramenima /tè usljed toga šepav/). *Al-mutaḥāmil* je od *taḥāmala fi al-amr wa bihī* (= preopteretiti se), kad je neko opterećen težinom, a *al-mutaḥāmil* može značiti isto što i *až-žālim* (= silnik) koji se mora nageći na jednu stranu zbog svoje oholosti.«

Navedeni stihovi i Džabićev komentar tih stihova poslužili su nam kao ilustracija njegovog pristupa djelu i načina na koji on daje komentar pojedinih riječi ili konstrukcija. Moramo primijetiti da on detaljno objašnjava skoro svaku riječ u stihu i da ta objašnjenja potkrepljuje korištenjem raznovrsne i obimne literature. Da bi bio što uvjerljiviji, on često daje više primjera za objašnjenje značenja jedne riječi, tako da to ponekad djeluje kao opterećenje za čitaoca. Analizirajući pojedine riječi ili rečenične konstrukcije u stihu, Džabić, u stvari, piše male eseje, rasprave iz jezika, književnosti, istorije, religije, sve u želji da tekst što više približi čitaocu. Jer, ne treba zaboraviti da je komentar kaside nastao vijekovima poslije nje, pa da su mnogobrojna objašnjenja i citati ipak nužni da upute čitaoca na specifičnost određenog značenja.

Ako pokušamo odrediti Džabićev metodološki pristup djelu, onda bi on na planu proučavanja jezika sadržavao slijedeće elemente:

- sintaksičku strukturu,
- morfološku analizu,

24. Nismo mogli identifikovati ovu ličnost.

25. Muhamedov pohod na jevrejski grad Hajber bio je početkom 7. godine po Hidžri.

- leksički nivo i
- etimološku strukturu riječi.

Kako je svako »književno djelo već po svojoj prirodi takva jezička organizacija koja svoje krajnje značenje otkriva u kontekstu složenih društvenih procesa čiji dio i sama predstavlja«, neophodno je da se predstavi taj »kontekstualni krug« u kome je djelo nastalo, tj. »lične, književne, ideološke, kulturne, društvene i druge okolnosti u kojima je djelo nastalo.«²⁶ Sve to dovodi do potrebe za istorijskim predstavljanjem događaja i ličnosti čije upoznavanje vodi ka razumijevanju teksta, do citiranja drugih pjesničkih djela u čijim je pojedinim stihovima upotrijebljena određena riječ u posebnom, nesvakodnevnom značenju, do navođenja drugih pojmova bez donošenja vlastitog suda, te na kraju do zamjerki drugim autorima i komentatorovog neslaganja sa njihovim stavovima i neprihvatanja takvih stavova. Već smo prije istakli da je Kur'an predstavljao važan izvor za izučavanje klasičnih arapskih tekstova, kao i predislamska poezija i poezija onog perioda u kome je nastala i kasida čiji se komentar ovdje daje, te druga djela kao što su biografije, antologije, rječnici, gramatike i slično, sve do komentara o metrici u kasidi.

Navešćemo nekoliko primjera za svaki od ovih prilaza kojima se Džabić koristi u svom komentaru.

Iz sintakse riječi:

— objašnjavajući riječ *aẓinnatan* (stih), Džabić kaže da je to plural od *zanin*, kao što je *šaḥiḥ* – *ašihḥa* i da plural od riječi na oblik *fa'īl* dolazi u obliku *af'ila* samo kad se taj oblik sačuvao od ranije, uz dokaz kur'anskog teksta *ašihḥata 'alaykum*²⁷, a analogno tome su i oblici: *ḡalil* – *aḡilla*, *'azīz* – *a'izza*, *dalīl* – *adilla*, *ḡanīn* – *aḡinna* i drugi.

— *al-'atākil* (9. stih) je skraćeni oblik *'atākīl*, tj. plural od 'utkūl (= grozd palme), kao što je od riječi *'uṣfūr* plural *'aṣāfir*. Ovo skraćivanje je dozvoljeno, ali je isto tako dozvoljeno i dodavanje jednog »y« (odnosno dugog samoglasnika) ako to stih traži.

— riječ *as-samr* (25. stih) sa »a« na »s« i sa »u« na »m« je pustinjsko drvo malih listova i kratkih bodlji. U stihu je na »m« stavljen »sakin« zbog metra. Suhayli kaže da se ova riječ može čitati na oba načina. Isto tako, može se »u« sa »m« prebaciti na »s« kao kod riječi *ḥasuna* i *qabuḥa*, pa glase *ḥusn* i *qubḥ*. Onda se ova riječ čita kao *as-sumr*. Ona se može čitati kao *as-sumr* i ako je plural od *asmar* – *sāmra'* i onda predstavlja opis bilja i drveća koje je bilo zeleno, pa je potamnilo.²⁸

— za konstrukciju *wa lā yawma ḥasm idā atawka* (55. stih) Džabić kaže da riječ *al-ḥasm* znači isto što i *al-muḥāsīm* (= protivnik, suparnik, protivnička strana) i da ima isti oblik i za muški i za ženski rod. Za dual i plural, pored oblika *al-ḥusūm* može se upotrijebiti i *al-ḥasm*, jer je u osnovi glagolska imenica (masdar). Kao dokaz upotrebe ovog oblika za pluralno značenje citiran je tekst iz Kur'ana *ḥal atāka naba'u-l-ḥasmi id taṣawwaru-l-miḥrab*²⁹.

26. Zdenko Lešić, *Jezik i književno djelo*, str. 112.

27. »ne želeći da im pomognu«. Kur'an, XXXIII, 19.

28. *asmar* znači »smeđ, tamnožut, taman, mrk, zagasit«.

29. »a da li je do tebe doprla vijest o parničarima kad su preko zida hrama prešli«. Kur'an, XXXVIII, 21.

Da i kod Abu Taliba ova riječ ima značenje plurala pokazuje glagol *atawka* koji je također u pluralu.

Iz sintakse rečenice:

— riječi *ma'an* i *mustaqbilin* (6. stih) su oznake stanja od glagola *aḥdartu* i istovremeno su njegov objekat, kao što je rečenica: *Darabtu Zaydan rākibayn* (= Udario sam Zejda dok smo obojica jahali).

— polustih *wa hal fawqaha min ḥurmatin wa manāzil* (20. stih) je upitan u značenju negacije (Pa zar ima većeg poštovanja i časti?, odnosno: Nema većeg poštovanja ni časti), pri čemu je prilog *fawqaha* predikat rečenice čiji je subjekat *min ḥurmatin*, a *min* je dodatak koji nije obavezan, ili je *min ḥurmatin* subjekat priloga na koji se odnosi pitanje.

— objašnjavajući rečenicu *wa mā tarku qawmi lā abā laka sayyidan* (36. stih) komentator kaže: čestica *ma* kao upitna i za čuđenje je subjekat rečenice, čiji je predikat *tark*, upotrijebljen kao glagolska imenica (*masdar*), određen (*mudāf*) svojim subjektom (*fā'il*). Rečenica *lā abā laka* je umetnuta između glagolske imenice i njenog objekta, riječi *sayyidan*.

— za rečenicu *aḍāqa 'alayhi bu'duna* (47. stih) u komentaru se kaže: riječ *bu'duna* je glagolski subjekat riječi *aḍāqa* i određena je (*mudaf*) svojim objektom, tj. *bu'duhu iyyānā* (= njegova mržnja prema nama).

Iz morfologije:

— riječ *aqdur* (64. stih) je plural od riječi *qidr*. Riječi na oblik *fi'ul* rijetko imaju plural na oblik *af'ul*, kao što je napr. *riḡl* – *arḡul*, pa zbog toga neki smatraju da plural od riječi *qidr* ne dolazi na oblik *aqdur*. Stih Abu Taliba opovrgava to mišljenje, jer je to oblik koji je potvrđen njegovom upotrebom u klasičnom književnom jeziku.

— ako se riječ *swr* (90. stih) čita *sawra*, sa »a« iza »s«, ona znači »veličina, moć«, a ako se čita *sura*, sa »u« iza »s«, onda znači »ugled, čast«.

— riječ *al-mutaṭāwil* (90. stih) može biti izvedena od riječi *aṭ-ṭawl* (= moć, sila) i onda znači »moćan«, a može biti i od *aṭ-ṭūl* (= trajanje, dugotrajnost) i onda znači »trajan«.

Iz leksikologije:

— *ar-rawāḥil* (19. stih) je plural od riječi *ar-rāḥila* (= jahaća životinja, deva), pri čemu »okruglo t« na kraju riječi služi za pojačanje značenja (a ne za oznaku ženskog roda), tj. označava životinju koja se može zauzdati i opteretiti težinom, a ima isti oblik i za muški i za ženski rod.

— riječ *abyaḍ* (37. stih) u arapskom jeziku znači »bijelo«, međutim, ona ovdje znači isto što i *karīm* (= plemenit). Komentator ovo izvedeno značenje obrazlaže konstatacijom da Arapi riječima *fulān abyaḍ* (za muški rod) i *fulāna bayḍā'* (za ženski rod) izražavaju pojam čistote od mana, tj. imati vrline, pa citira jedan stih pjesnika Zuhayra u kome on, hvaleći Harim b. Sinana³⁰, kaže:

30. Harim b. Sinān, živio u predislamskom periodu (umro 608), poznat je po svojoj plemenitosti i kao takav se često uzima za primjer. Vidjeti: az-Ziriklī, *al-A'lām IX*, s. 77.

»Ponosan, plemenit, darežljiv, on raskida okove, oslobađajući ruke zarobljenika i njihove vratove.«

Iz etimologije:

— riječ *al-usā* ili *al-isā* je plural od *uswa* ili *iswa* u značenju »ono što se uzima za primjer i u što se ugleda«, (71. stih), kao što je *al-quḍwa* i *al-qidwa* (= uzor, ugled, primjer). Riječ *usan* sa »u« može značiti i *aṣ-ṣabr* (= strpljivost), dok ova riječ sa »a«, tj. *asan* znači *al-ḥuzn* (= žalost), pa postoji izreka koja kaže: *law la-l-usā la qada-l-asā* (= da nije strpljivosti, ubila bi žalost).

Biografsko i istorijsko predstavljanje ličnosti:

— riječ *iḥwālī* moja braća (5. stih) odnosi se na braću autora kaside, tj. sinove 'Abd al-Muttaliba. Komentator kaže da se istoričari ne slažu oko njihovog broja. Neki smatraju da ih je bilo deset, neki jedanaest, a neki trinaest. Oni koji smatraju da ih je bilo trinaest, među njima i Ibn Kaysan,³¹ navode da su to: Abu Talib, al-Harit, az-Zubayr, Abd al-Ka'ba, Hamza, al-'Abbas, al-Muqawwam (?mqwm), Haḡal (ime mu je al-Mugira), Dirar, Futam, Abu Lahab, al-Gaydaq i 'Abdullah. Oni koji smatraju da ih je bilo jedanaest identifikuju 'Abd al-Ka'ba sa al-Muqawwamom, a al-Gaydaq sa Haḡalom, a oni koji smatraju da ih je bilo deset ispuštaju još i Futama. Svi su saglasni da nijedan osim Hamze i al-'Abbasa nije primio islam. 'Abd al-Muttalib je imao šest kćeri. To su: Umm Hakim, Umayma, Urwa, Barra, 'atika i Safiyya. Svi se slažu da je Safiyya primila islam, ali nisu saglasni oko 'atike i Urwe. Muhammad b. Ishaq i oni koji dijele njegovo mišljenje kažu da je od poslanikovih tetaka jedino Safiyya primila islam, a drugi kažu da su Urwa i Safiyya zajedno primile islam. Abu Ga'far al-'Uqaylī³² ubraja Urwu i 'Atiku među ashabe. Tako je i u djelu *al-Istī'āb* i u djelu *al-Iṣāba*. Ibn Fathun u djelu *Ḍayl al-istī'āb*³³ navodi kao dokaz i to da je ona spjevala pjesmu u pohvalu vjerovjesnika i da je i Ibn Sa'd³⁴ rekao da je 'atika primila islam i preselila se u Medinu. U djelu *al-Istī'āb* se navodi i to da je Fatima, bint 'Amr. b. 'A'id b. 'Umran b. Mahzum majka 'Abdullaha, Abu Taliba, az-Zubayra, 'Abd al-Ka'ba, Umm Hakim, Umayme, Barre, Urwe i 'atike, da je Halet, bint Uhayb b. 'Abd Manaf b. Zahra majka Hamze, Safiyye, al-Muqawwama i Haḡala, da je Natila, bint Ğanab b. Kalb iz plemena an-Namr b. Qasit majka 'Abbasa, Dirara i Futama, da je Safiyya, bint Ğunaydab iz plemena Banu 'Amir b. Sa'sa'a majka al-Harita, jedinog njenog djeteta, a da je majka Abu Lahaba iz plemena Banu bint Haḡir od Huza'a.

31. Šāliḡ b. Kaysān (umro 140/757), jedan je od poznatih prenosilaca islamske tradicije. *Isto*, III, s. 280.

32. Muḡammad b. 'Amr b. Mūsā b. Ḥamād al-'Uqaylī al-Makkī, Abū Ğa'far (umro 322/934) poznati prenosilac islamske tradicije. *Isto*, VII, s. 210.

33. Muḡammad b. Halaf b. Sulaymān b. Fathun al-Andalusī (umro 520/1126), učenjak i istoričar, napisao je u dva toma dodatak (*ḍayl*) na djelo *al-Istī'āb fī ma'rifat al-aṣḡāb* čiji je autor Ibn 'Abd al-Birr al-Andalusī. *Isto*, VI, s. 348.

34. Muḡammad b. Sa'd b. Manī' az-Zuhri (168–230/784–845), istoričar i prenosilac hadisa. Najpoznatije mu je djelo *Ṭabaqāt aṣ-ṣaḡāba*, poznato kao *Ṭabaqāt Ibn Sa'd*. C. Brockelmann, *GAL I*, S. 142–143.

— *Kinda* (čije se ime spominje u 23. stihu) je nadimak (*laqab*) Abu Hayya iz Jemena, a puno ime mu je Tawr b. 'Ufayr b. 'Adiyy b. al-Harat b. Murra b. Udad b. Zayd b. Yašgub b. 'Urayb b. Zayd b. Kahlan b. Saba'. U stihu se pod riječju *Kinda* podrazumijeva cijelo pleme koje je po njemu dobilo ime.

Objašnjenje značenja određene riječi stihovima drugog pjesnika u kojima je ta riječ našla svoju primjenu:

— riječ *wad'* (9. stih) znači isto što i *haraz* = biserje, školjčice, perle koje se vade iz mora i koje žene i djeca nose kao zaštitu od uroka. Ističući značenje te riječi, komentator donosi dva stiha nepoznatog pjesnika u kojima se kaže:

»Ravije što bez razumijevanja ono što su čuli prenose,
Isti su kao deve na kojima se školjke nose.

Niti školjkama, što ih deve nose, ima koristi.
niti deve, što te školjke nose, imaju koristi.«

— za riječ *darib* u značenju »bestidan govor« (36. stih) komentator donosi stih pjesnika al-A'ša u kome se on žali Muhamedu na ženu koja se pobunila i otišla od kuće, pa kaže:

»O gospodaru ljudi, ti koji sudiš među svim Arapima,
Tebi se žalim na ženu čiji je jezik najoštriji među jezicima.«

Primjeri potvrde značenja kur'anskim tekstom:

— riječ *tawallā* (42. stih) upotrijebljena je u značenju *wallā mudbiran* = »okrenuti leđa«, kao što je u Kur'anu *wallū mudbirin* (kad se leđima okrenu).³⁵

— riječ *alidda* (55. stih) je plural od *ladid* (svadljiv) i atribut je riječi *hašm* (protivnik), kao što se kaže u Kur'anu *wa huwa aladdu-l hišām* (a naj-ljući su protivnici).³⁶

— *aḥlām* (59. stih) je plural od *ḥilm* (razboritost) upotrijebljen u značenju *al-'aql* (pamet) kao što je u Kur'anu *am ta'muruhum aḥlāmuhum bi hāqā* (da li im to dolazi od pameti njihove).³⁷

Iz islamske tradicije:

— riječ *tal'a* (47. stih) u arapskom jeziku znači »uzvišenje« i »padina«, pa komentator o tome kaže: Prenosi se od Ta'labā³⁸ da je rekao: Došao sam Muḥammedu b. 'Abillāh b. Tāhiru,³⁹ a kod njega je bio Abu Muḍarr, brat Abu-l Amtila⁴⁰ koji me je upitao: Šta je to *tal'a*? Ja sam odgovorio da je to riječ sa dva značenja (ar. *didd*, pl. *aḍḍād* = riječ sa dva suprotna značenja), tj. znači i ono što je visoko i ono što je nisko.

35. Kur'an, XXVII, 80.

36. Kur'an, II, 204.

37. Kur'an, LII, 32.

38. Aḥmad b. Yahyā b. Zayd b. Sayyār aš-Šaybānī, poznat pod imenom Ta'lab (200–291/816–904), filolog, ravija, prenosilac hadisa. az-Ziriklī, *al-A'lām* I, s. 252.

39. Učenjak i savremenik Ta'labā (209–253/824–867), često citiran u djelima savremenika. *Isto*, VII, s. 94.

• 40. Ovu ličnost nismo mogli identifikovati.

Komentator je u svom komentaru obratio pažnju i na metričke promjene u kasidi, pa ukazuje na mjesta na kojima je do tih promjena došlo⁴¹:

— u riječima *wa bi-l ḥaḡar al-aswad* (14. stih) postoji *al-kaff*, tj. metrička promjena koja nastaje ispuštanjem sedmog suglasnika stope, a to je ispuštanje »n« od »mafā'ilun«. Ovdje je ispušten suglasnik poslije »w« u riječi *al-aswad*.

— za riječi *wahnan lahum* kojima počinje jedan od stihova (74. stih), komentator kaže: *wa ḥādā al-bayt fihi al-ḥarm* = u ovom stihu postoji *al-ḥarm*, tj. metrička promjena u kojoj se odbacuje prvi suglasnik ili kratki slog na početku stiha.

Rima je uvijek predstavljala odliku svake pjesme, ali su se ipak dozvoljavala izvjesna odstupanja od potpuno pravilnog rimovanja kroz cijelu pjesmu. Tako i u ovoj kasidi, samo na kraju jednog stiha (75. stih), postoji razlika koju komentator uočava i kaže:

— u ovom stihu postoji *iqwā'*, a to je razlika u izgovaranju krajnjeg vokala u stihu⁴². To se smatra manom u poeziji, ali se ipak u pjesmama često susreće. Ibn Ğinni⁴³ je o tome rekao: »Dopušteno je različito rimovanje kod Arapa tamo gdje se ne može posumnjati u značenje, kao što je zamjena nominativa i genitiva. Kad se radi o akuzativu, onda je takvo rimovanje vrlo rijetko.«⁴⁴

Upoređujući više primjeraka ove kaside Džabić konstatuje razlike koje čitalac susreće u tim primjercima, dakle, daje i kritički tekst kaside:

— za prvi polustih 33. stiha koji glasi:

wa innā la 'amrullāhi in ḡadda mā arā

(»A mi, kunem se Bogom, ako uspije ono što mislimo...«) komentator kaže: Ovaj stih, ovako kako je ovdje donesen, navodi se u djelu *Sīra Ibn Hišān* i većini drugih djela, dok aš-šayh 'Abd al-Qāhir u djelu *Awā'ilu dalā'il al-i'ḡāz*⁴⁵ navodi drugu varijantu koja glasi:

kadabtum wa baytillāhi in ḡadda mā arā

(»Prevarili ste se! Tako nam Bejtullaha, ako uspije ono što mislimo...«)

— posljednja riječ u 87. stihu *fi-l qabā'ili* (u značenju *bavna al-qabā'il* = među plemenima) u nekim primjercima kaside zamijenjena je riječju *fi-l 'u'wā'ili* (u značenju *nahall al-i'timā'* = na zbornim mjestima).

Već smo rekli da Džabić donosi mišljenja drugih kritičara, ali da se uvijek ne slaže sa njihovim stavovima. Ponekad iznosi te stavove i ostavlja čitaocu da se opredijeli za stav koji mu je prihvatljiv (kao u prvom stihu, kod riječi *al-'urwa*, o čemu smo naprijed govorili), a ponekad kritikuje odre-

41. Ove promjene ne mijenjaju suštinu pojedinog metra, ali ipak unose razlike u utvrđenom rasporedu stopa i njihovih slogova. O metričkim promjenama vidjeti: H. M. Behlilović, *Arapska metrika*, str. 8–12.

42. Kroz cijelu kasidu je krajnji vokal stiha »i« (oznaka za genitiv), a samo u ovom stihu je »u« (oznaka za nominativ).

43. Abu-l-Faḥr 'Uḡmān b. Ğinnī, rođen 300/912, autor je većeg broja djela među kojima i nekih iz oblasti arapske metrike. C. Brockelmann, *GAL* I, S. 131.

44. Takva razlika se zove *isrāf*.

45. Abū Bakr 'Abd al-Qāhir b. 'Abd ar-Raḥmān al-Ġurḡānī autor je djela *Dalā'il al-i'ḡāz wa asrār al-balāḡa* iz oblasti retorike. C. Brockelmann, *GAL*, Suppl. I, S. 503-504.

đeni stav, kao kad kaže za Bagdadija: »Čudno je da Bagdadi o ovom stihu (12. stih) kaže: Kunem se onim koji traži dobročinstvo. . . On je traženje utopišta zamijenio zakletvom.«

— kad govori o Kabulu (u 27. stihu), Džabić kaže da je to grad u Taharistanu koji su muslimani osvojili u doba Mervanovića (Banu Marwan) a nije jedan rod Perzijanaca kako je to rekao al-Bagdadi (u svom komentaru).

— o plemenima Banu Abd Šams i Banu Nawfal (koji se spominju u 57. stihu) govorio je Bagdadi u komentaru djela *Šawāhid ar-riḏā* i rekao da je rodonačelnik plemena Nawaf – Nawaf b. Huwaylid b. Asad b. 'Abd al-'Izzi dok o Abd Šamsu nije dao nikakvih podataka. Međutim, poznato je da su Nawfal, Abd Šams, al-Muttalib i Hašim bili četvorica sinova 'Abd Manafa, pa su tako stvorena četiri plemena od kojih su na jednoj strani bili saveznici Banu Muttalib i Banu Hašim kao pristalice islama, a na drugoj Banu Nawfal i Banu 'Abd Šams kao njihovi protivnici. Prema tome, al-Bagdadi daje pogrešne podatke o ovoj ličnosti. Možda ga je zavaralo što Ibn Hišam spominje Nawfala iz plemena Subay', ali ovo nije ta ličnost, jer »gdje su Subay' i Nawfal, a gdje 'Abd Šams i Nawfal?« Džabić na kraju ipak ublažava svoju zamjerku al-Bagdādiju i kaže: *wa li kulli 'ālimin hafwatun*, što bismo slobodno mogli prevesti sa: »Ko radi, taj i griješi.«

Vidjeli smo već (u komentaru 32. stiha) da se Džabić u ovom komentaru služio svojim djelom *Husn aš-šahāba fī šarḥ aš'ār aš-šahāba* i da je ovdje samo spomenuo neke pojmove ili ličnosti za koje je tamo dao potrebne podatke:

— navodeći jedan stih iz kaside Ka'b b. Malika kao ilustraciju za upotrebu riječi *dawārin*, pl. od *dārin* (= krvoločan) Džabić kaže: Ovo je jedan stih iz njegove duge kaside koju smo naveli i donijeli joj komentar u našoj knjizi *Husn aš-šahāba fī šarḥ aš'ār aš-šahāba*.⁴⁶

Ovim primjerima smo željeli pokazati način i metod kojim se Džabić koristi u svom radu. Ostalo je još mnogo primjera koje nismo naveli, jer smo pokušali da damo samo neke koji će poslužiti kao predstavljanje njegovog rada na ovom djelu. Donijeli smo primjere za svaki od pristupa djelu, od jezičkog proučavanja, preko istorijskog konteksta, citata iz drugih pjesničkih djela, do biografija, rječnika, antologija, Kur'ana i islamske tradicije, te metričkih zamjerki i stavova drugih kritičara.

Kada uporedimo sve ove primjere, kao i one koji ovdje nisu navedeni, a nalazimo ih u djelu, doći ćemo do spoznaje da je Džabić komentator koji čitaocu nudi objašnjenje teksta, dakle, ono što je bitno za razumijevanje poezije sa stanovišta hermeneutike. On je kritičar u onom smislu riječi koji daje Rolan Bart kad kaže »kritičar je *commentator* – on rastavlja djelo da bi ga ponovo, kroz svoje pismo, sastavio i tako objasnio, pa možda i *razumeo*. Funkciji

46. Stihovi ovog pjesnika i njihov komentar doneseni su u djelu *Husn aš-šahāba* . . . na str. 335–349.

commentatora tačno odgovara kritički posao odbira konkretnog smisla iz univerzalnog smisla dela.«⁴⁷

ZAKLJUČAK

Rezimiraćemo još jednom da je Džabić izuzetna ličnost na prelazu iz XIX u XX vijek. Njegov život i rad možemo podijeliti na dva perioda – »mostarski« i »istanbulski«. Prvi je više period političkog djelovanja, dok je u drugom karakteristična njegova prosvjetno-pedagoška i književno-kritičarska aktivnost.

Vidjeli smo da se Džabić vrlo rano ističe svojim obrazovanjem u rodnom Mostaru i stiče zvanje profesora medrese. Uskoro zatim, kao ugledan građanin, intelektualac i javni radnik dolazi na položaj muftije i na tom položaju ostaje punih 16 godina. Njegovo djelovanje na političkom planu karakteriše aktivnost u borbi bosansko-hercegovačkih Muslimana za vjersku i vakufsko-mezarifsku autonomiju čiji je on vođa i po kome se ovaj pokret često naziva i »Džabićev pokret«.

Odlaskom u Istanbul i postavljanjem Džabića na mjesto profesora arapskog jezika i književnosti na istanbulskom univerzitetu, dolazi do punog izražaja njegovo poznavanje predmeta koji mu je dodijeljen, na čemu mu odaju priznanja naučnici, njegovi savremenici. U želji da svojim studentima, a zatim i drugim zainteresovanim za klasičnu arapsku poeziju omogući što bolje upoznavanje tog stvaralaštva, on se prihvata napornog i složenog rada na sakupljanju stihova pjesnika-ashaba i njihovih biografija, te komentara njihovih stihova, tako da djelo *Husn as-šahāba fi šarḥ as'ār as-šahāba* ima i antološki i književno-kritičarski karakter. Kako je Džabićeva naučna preokupacija klasična arapska poezija, i drugo njegovo djelo je iz iste oblasti i predstavlja komentar Abu Talibove kaside *Lāmiyya*. Pokušali smo da na osnovu tog djela predstavimo komentar kao formu književnog izraza kod naših komentatora koji su stvarali na orijentalnim jezicima, metodologiju rada na izradi komentara i Džabića kao jednog od posljednjih komentatora kod nas koji je pisao na arapskom jeziku u maniru klasičnih arapskih kritičara – komentatora.

Metodologiju Džabićevog rada na ovom komentaru odredili smo, prateći komentar svakog stiha posebno, prema slijedećim principima:

- a) na planu proučavanja jezika:
 - sintaksa riječi i rečenice
 - morfološka analiza riječi
 - leksikologija
 - etimološka struktura riječi
- b) na planu istorijskog konteksta:
 - genealogija pojedinih ličnosti
 - Kur'anski citati

47. Citirano prema: Jovica Aćin, »Pesništvo i hermeneutika« u časopisu *Delo*, god. XIX, br. 4–5, Beograd, s. a., str. 623.

- islamska tradicija
- ostale napomene i objašnjenja
- c) na planu proučavanja književnosti i književne kritike:
 - stihovi drugih autora
 - navodi iz drugih komentara
 - zamjerke komentatorima
 - kritički tekst pjesme
 - citati iz drugog komentatorovog djela
 - problemi metrike i rime.

Smatramo da ovo djelo pokazuje Džabića kao vrsnog poznavaoa arapskog jezika i klasične arapske književnosti, posebno poezije, istorije Arapa i islamske civilizacije, kao i poznavaoa drugih književnih kritičara i njihovih djela. Time on predstavlja karakterističan primjer kritičara – komentatora među našim autorima koji su pisali na arapskom jeziku.

ALI-FEHMIJA DŽABIĆ KAO KRITIČAR KLASIČNE ARAPSKE POEZIJE

R e z i m e

Ali-Fehmija Džabić (1853–1918) predstavlja, bez sumnje, jednu od najistaknutijih ličnosti među našim stvaraocima na arapskom jeziku. Njegovi komentari iz oblasti klasične arapske poezije svrstavaju ga u red onih književnih kritičara koji su, iako daleko od rodnog kraja i na jeziku koji im nije bio maternji, uspjeli da ovladaju ovom materijom u tolikoj mjeri da su izazivali divljenje i poštovanje svih poznavalaca ove problematike.

Ličnosti i djelovanju Ali-Fehmije Džabića posvećen je izvjestan broj radova, ali su to uglavnom radovi koji se odnose na njegovo političko djelovanje kao vođe pokreta bosansko-hercegovačkih Muslimana za vjersku i vakufsko-mearifsku autonomiju. U tom svojstvu on je otišao u Istanbul, a Zemaljska vlada ga je proglasila neovlaštenim iseljenikom i onemogućila mu povratak u domovinu.

Odlaskom u Istanbul nastaje novi period u djelovanju Ali-Fehmije Džabića – kao univerzitetskog profesora arapskog jezika i književnosti i kao antologičara i književnog kritičara čija je oblast klasična arapska poezija. U ovom radu govorimo o njegovom djelu *Ṭilbat at-ṭālib fī šarḥ Lāmiyya Abī Ṭālib* – komentaru Abu Talibove kaside *Lāmiyya*.

Metodologiju Džabićevog rada na ovom komentaru možemo, prateći komentar svakog stiha posebno, odrediti prema slijedećim principima:

- a) na planu proučavanja jezika:
 - sintaksa riječi i rečenice
 - morfološka analiza riječi
 - leksikologija

- etimološka struktura riječi
- b) na planu istorijskog konteksta:
 - genealogija pojedinih ličnosti
 - biografije
 - Kur'anski citati
 - islamska tradicija
 - ostale napomene i objašnjenja
- c) na planu proučavanja književnosti i književne kritike:
 - stihovi drugih autora
 - navodi iz drugih komentara
 - zamjerke komentatorima
 - kritički tekst pjesme
 - citati iz drugog komentatorovog djela
 - problemi metrike i rime.

Smatramo da ovo djelo pokazuje Džabića kao vrsnog poznavaoaca arapskog jezika i klasične arapske književnosti i posebno poezije, istorije Arapa i islamske civilizacije, kao i poznavaoца drugih književnih kritičara i njihovih djela čijem mišljenju ponekad s pravom nalazi zamjerke i konfrontira se s njima. Time on predstavlja karakterističan primjer kritičara – komentatora među našim autorima koji su pisali na arapskom jeziku.

Prateći tekst komentara i upoređujući primjere koji su u njemu navedeni, nameće se zaključak da je Džabić komentator koji čitaocu nudi objašnjenje teksta, dakle, ono što je bitno za razumijevanje poezije sa stanovišta hermeneutike.

ALI-FEHMI DŽABIĆ AS A CRITIC OF CLASSICAL ARABIC POETRY

S u m m a r y

Ali-Fehmi Džabić (1853–1918) was undoubtedly one of the more prominent personalities among Yugoslavs who wrote in Arabic. His commentaries on classical Arab poetry place him among those literary critics who, although far from his native country and writing in a foreign language, managed to master the skill to such an extent that they aroused the admiration and respect of all connoisseurs of the field.

A number of papers deal with the personality and activity of Ali-Fehmi Džabić, but these are mostly papers dealing with his political activities, his leadership of the movement of the Bosnian and Herzegovinian Moslems for

religious and *waquf* and *mearif* autonomy. As the leader of the movement, he travelled to Istanbul, and the Regional Government proclaimed him an illegal emigrant and prevented his return home.

His departure to Istanbul marked a new period in his activity as a university professor of Arabic language and literature, and as a compiler of anthologies and writer of literary criticism concerning the period of classical Arab poetry. The present paper deals with his work *Tilbat at-talib fi sharkh Lamiyya Abi Talib* – a commentary on Abu Talib's *cassida Lamiyya*.

By following his commentaries on each separate verse, the methodology of Džabić's work on this commentary can be defined according to the following principles –

- in the sphere of study of language:
 - syntax of words and sentences
 - morphological analysis of words
 - lexicology
 - etymological structure of words.
- in the sphere of historical context:
 - genealogy of certain personalities
 - biographies
 - Kur'anic quotations
 - Islamic tradition
 - other comments and interpretations
- in the sphere of literary study and literary criticism:
 - verses of other authors
 - quotations from other commentaries
 - criticisms of other commentators
 - critical text of the poem
 - quotations from other commentators' work
 - problems of metrics and rhyme

The present author considers that this work proves Džabić to be a great connoisseur of Arabic and the Classical Arabic literature in general, and of Arabic poetry in particular, of the history of the Arabs and of Islamic civilization, as well as an expert on other literary critics and their works, although he sometimes rightly opposes and contradicts them. He is thus among Yugoslav authors a characteristic example of the critic-commentator writing in Arabic.

In following the text of the commentary and comparing the examples it contains, one concludes that Džabić was a commentator who offered an explanation of the text to his reader, that is the essential thing for the understanding of poetry from the standpoint of hermeneutics.